


**Director de la serie: Esteban Vernik**

La Serie Teoría Social reúne obras que son muestras del estado latente de la modernidad. Si la historia del pensamiento social y humanístico delineó un conjunto de textos clásicos sobre el legado modernista, a su sombra restan aún por recuperarse contribuciones incisivas que conservan viva la inquietud sobre los fundamentos de nuestro presente.

La Biblioteca Dimensión Clásica se inicia con una Serie que se propone ampliar los horizontes del estado de la teoría social –tanto en sus resonancias filosóficas como político-culturales– mediante la publicación de un conjunto de ensayos claves hasta ahora alejados de los currículos universitarios, y que se ofrecen en todos los casos a través de traducciones cuidadas y textos introductorios de alto nivel realizados por los mejores especialistas en la materia, que, por un lado, devuelven los textos a su estado original de indicación y presentimiento, y, por otro, los reintroducen plenamente en la discusión de lo contemporáneo.

**Imágenes momentáneas**
Georg Simmel

**Roma, Florencia, Venecia**
Georg Simmel

**Max Weber y Karl Marx**
Karl Löwith

*Próxima aparición*
**Los empleados**
Siegfried Kracauer

**Pedagogía escolar**
Georg Simmel

# Karl Marx

## Los debates de la Dieta Renana

Traducciones de Juan Luis Vermal y Antonia García

Introducción de Víctor Rau

Posfacio de Daniel Bensaïd



# Posfacio

## Marx y el robo de leña

### Del derecho consuetudinario de los pobres al bien común de la humanidad

El artículo de Marx «Los debates sobre la Ley acerca del Robo de Leña», se publicó en varias entregas en la *Gaceta Renana*, entre el 25 de octubre y el 3 de noviembre de 1842. La sociedad civil renana había heredado, de la Revolución y de la presencia francesas, una reforma jurídica centrada en la libre disposición de la propiedad privada y en la igualdad abstracta de los sujetos de derechos, en abierta ruptura con las tradiciones feudales del derecho germánico. Así surgía una sociedad civil moderna en conflicto con el Estado prusiano. Un movimiento reivindicativo difuso, apegado a la defensa de estas libertades y opuesto a la restauración del viejo orden, permanecía bajo la hegemonía de una burguesía industrial y comercial fuertemente influenciada por Inglaterra, mientras que la pequeña burguesía intelectual lo estaba más bien por la vida política francesa. En su conjunto, esta burguesía liberal renana defendió algunos legados de la Revolución francesa, entre ellos la preservación de los códigos jurídicos franceses, la reforma comunal y las libertades públicas.

El sistema renano se presentaba claramente como una excepción dentro del imperio prusiano. Durante treinta y cinco años, el gobierno berlinés se empeñó en combatirlo mediante ataques frontales, pero también mediante una serie de ataques oblicuos y reformas que conllevaron una expansión de la burocracia administrativa prusiana encargada de controlar su

aplicación local. Las medidas de censura que afectaron a la prensa, y que en la primavera del año 1843 conducirían al cierre de la *Gaceta Renana* y al exilio voluntario de Marx en Francia, se inscribían en esta lógica de reacción. Si el derecho renano siguió siendo, hasta 1848, el eje de una permanente prueba de fuerza entre el liberalismo renano y la monarquía prusiana, no pudo sin embargo escapar a la normalización burocrática. El 6 de marzo de 1821, el derecho francés fue oficialmente abrogado y reemplazado por el derecho imperante en el resto del reino. En 1824, por orden del Gabinete, se dispuso la introducción del derecho prusiano en la legislación procesal penal. Ese mismo año fueron restablecidos los castigos corporales en el régimen penitenciario renano. En 1826, otra orden impugnó el principio de igualdad civil, dando así satisfacción a la nobleza en cuanto a la restauración del derecho de primogenitura. Huyendo de esa reacción, en 1831, Heinrich Heine se adelantó a Marx en los caminos del exilio parisino.

En el marco de esta prueba de fuerza prolongada entre el liberalismo renano y la autocracia prusiana, la *Gaceta Renana*, de la cual Marx fue redactor jefe a partir de 1842, desempeñaba el papel de un protopartido de la sociedad civil. Su correspondencia con Bruno Bauer, en los años 1841-1842, da cuenta de la importancia que se le otorgaba entonces a la prensa en tanto realización práctica de la teoría desarrollada por el movimiento filosófico. En su artículo del 12 de mayo de 1842, Marx opone a la ley preventiva sobre la censura –que «de ley no tiene más que la forma»– la «ley sobre la prensa», que «es una ley real porque es la existencia positiva de la libertad». En sus artículos de enero de 1843, subraya los estrechos lazos que unen a la prensa con el pueblo, la prensa de un pueblo y el espíritu de un pueblo, en la formación de un espacio público y de una opinión pública. El 21 de enero, los ministros prusianos de





la censura decidieron que la *Gaceta Renana* cerraría sus puertas el 1 de abril.

En sus artículos del 13 de enero, que apoyaban los del corresponsal del Mosela sobre la situación de los viñadores renanos, Marx había vuelto a sostener que el «periodista comunica con su mejor conciencia las voces populares que llegan a su oído», y que sólo puede «considerarse como un pequeño miembro de un cuerpo con muchas ramificaciones en el que ha elegido libremente una función».[1] Siguiendo esta lógica, Marx reivindica el anonimato de los artículos (el suyo, de hecho, no está firmado y el propio Engels vacilará, durante mucho tiempo, en pronunciarse sobre la identidad del autor), «ligado a la naturaleza de la prensa cotidiana». El nombre «separaría tan tajantemente un artículo de otro como los cuerpos separan a una persona de otra», lo cual sería como eliminar totalmente su determinación de no ser más que un miembro complementario» y que un periódico es «el lugar de reunión de muchas opiniones individuales» para conformar «el órgano de un solo espíritu».

No se podría enunciar mejor la función partidaria entonces asignada a la *Gaceta Renana*.

Cuatro días más tarde, Marx vuelve al ataque: «Fruto de la opinión pública, la prensa libre produce también la opinión pública» y actúa «en relación con la situación del pueblo» como «inteligencia, pero también como corazón».[2] Esta insistencia en la función del debate público se inscribe de manera patente en la tradición liberal de la Ilustración, en tanto ejercicio público de la razón crítica.

Así, en la Renania de la Restauración (*Vormärz*), la tensión entre sociedad civil y Estado se halla en el centro de una con-

1. *Gaceta Renana,* 15 de enero de 1842.
2. *Gaceta Renana,* 18 de enero de 1842.

troversia pública. La orden de censura del 24 de diciembre de 1841, dada a conocer el 14 de enero de 1842, constituye en este contexto un evento mayor. Marx reacciona inmediatamente: «Una ley que ataca las convicciones no es una ley del Estado hecha para los ciudadanos, sino una ley hecha por un partido en contra de otro partido». Por lo mismo, ya no se trata de una ley «sino de un privilegio»: «Una sociedad en donde un solo órgano se cree depositario único y exclusivo de la razón de Estado y de la moral concreta de un Estado, en donde un gobierno se opone por principio al pueblo», es una sociedad en donde la «mala conciencia inventa leyes de venganza».

Volviendo, en 1859, al «desarrollo de sus propios estudios de economía política», Marx evocará el contexto conflictivo que le llevó a interesarse directamente por las cuestiones sociales: «En 1842-1843, siendo redactor de la *Gaceta Renana*, me vi por vez primera en el difícil trance de tener que opinar acerca de los llamados "intereses materiales". Los debates de la Dieta renana sobre la tala furtiva y la parcelación de la propiedad del suelo, la polémica oficial mantenida entre el señor von Schaper, a la sazón gobernador de la provincia renana, y la *Gaceta Renana* acerca de la situación de los viñadores del Mosela y, finalmente, los debates sobre el librecambio y el proteccionismo, fue lo que me movió a ocuparme por primera vez de cuestiones económicas».[3] Y así, a finales de 1842, en plena lucha por la supervivencia del periódico, toma la decisión, de serias consecuencias, de romper con la fracción berlinesa del movimiento neohegeliano. Esta ruptura, que es el primer paso en la transición del liberalismo renano hacia el socialismo, es por lo tanto rigurosamente contemporánea de su serie de artículos consagrados al robo de leña. Es el preámbulo inmediato a los manuscritos de Kreuznach, en los que Marx ajustará cuentas, durante el verano de 1843, con el legado de la filosofía hegeliana del Estado, y también a dos artículos mayores que son *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y *La cuestión judía*, publicados a principios de 1844 en París, en el único número de los *Anales franco-alemanes*. En estos textos (el primero de los cuales marca la estridente entrada en escena del proletariado en su obra), Marx denunciará «la ilusión política», que consiste en tomar la emancipación cívica por la última palabra de la «emancipación humana», y pondrá al orden del día una nueva revolución, una revolución social.[4]

3. K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, 1859.





El viraje decisivo de los años 1842-1843 inicia, entonces, la superación de lo que Louis Althusser llamará «el momento racionalista liberal» de Marx. La polémica en torno al «robo de leña» ocupa un lugar importante en esta evolución. Dicha polémica responde a las deliberaciones de la Dieta renana de junio de 1842 acerca de un «informe relativo al robo de leña y otros productos del bosque». Este informe forma parte de una serie de medidas entre las cuales se encuentra la «ley forestal» de julio de 1841, completada en 1843 por la instauración de un nuevo régimen de caza. Las Dietas provinciales disponían de prerrogativas restringidas frente al poder central de Berlín, y sus competencias legislativas eran muy limi-

4. Esta presentación del contexto en el que fueron escritos los artículos de 1842 se inspira en gran parte en el libro de Pierre Lascoumes y Hartwig Zander, *Marx: du «vol de bois» à la critique du droit*, París, PUF, 1984, el cual constituye un documento irreemplazable sobre la cuestión. En relación con el viraje filosófico de 1843-1844, véase: Stathis Kouvélakis, *Philosophie et Révolution*, París, PUF, 2004, y la detallada presentación y comentario crítico de Daniel Bensaïd en *Sur la question juive*, París, La Fabrique éditions, 2006.

tadas. La Dieta renana estaba compuesta de diputaciones por «estados» sociales (diputados de la ciudad, del campo y de la nobleza) que disponían de la misma cantidad de votos (25 para cada una de las partes, lo que significaba una sobrerrepresentación de la nobleza). La renta territorial y la tasa fiscal eran los únicos criterios de elegibilidad tomados en cuenta, tanto en lo que se refiere a la diputación de las ciudades como a la del campo.

La propuesta de ley relativa al robo de leña presentada ante la Dieta en nombre de Federico-Guillermo, «Rey de Prusia por la gracia de Dios», se refería a los «hurtos siguientes: 1. Cualquier leña que no haya sido talada todavía; 2. Cualquier leña viva, que se encuentre fuera de los bosques, destinada a la explotación; 3. Cualquier leña quebrada accidentalmente o troncos enteros caídos cuyo proceso de ajuste no haya comenzado; 4. Troceados y leña para obra que se encuentren en el bosque o en depósitos por habilitar». Los distintos artículos establecían una regla de evaluación del delito y de sus correspondientes penas, según que «el robo haya sido cometido de noche o durante un día festivo», según que «el autor haya disimulado o ennegrecido su rostro» para no ser reconocido, que haya dado falsas informaciones sobre su identidad, etcétera. El artículo 14 estipulaba: «Todas las multas exigidas por robo de leña, incluso si deben ser pagadas por varias personas en calidad de cómplices o de beneficiarios, son exigibles por el propietario del bosque, así como el trabajo forzado de todos los condenados insolventes». El artículo 16 precisaba: «Si, con motivo de la indigencia del autor o de las personas responsables en su lugar, la multa no puede ser pagada, ésta será reemplazada por un trabajo o una pena de prisión». El artículo 19 especificaba finalmente que: «El trabajo forzado que el condenado deba efectuar consiste, primero, en el trabajo forestal a beneficio del propietario del bosque».





El incremento del robo de leña, al que la propuesta de ley pretendía responder, se presentaba evidentemente como «una consecuencia del pauperismo rural», en plena expansión en ese momento.[5] Se trataba de sancionar la apropiación ilegal de leña y de otros productos forestales por parte de campesinos masivamente pauperizados, y esto teniendo en cuenta que dicha apropiación no sólo apuntaba al consumo inmediato de la leña sino también a su venta como mercancía (la leña destinada a la calefacción era, en ese momento, una materia prima muy requerida). Pierre Lascoumes y Hartwig Zander citan, por ejemplo, la lista establecida por un guardabosque acerca de los «daños que se producen en los bosques y sus causas económicas»: robo de mirtillos y otros frutos del bosque; robo de productos forestales necesarios para la producción de cepillos y escobas; de alimento para el ganado; de ramas para la producción de molinetes; de leña destinada a la reparación de utensilios domésticos y agrarios; de leña para techos; de leña para estacas; de leña para escaleras, para caballetes, para andamios; raíces rastreras para cestería; leña para calefacción [...]» ¡Inventario edificante! Se trata entonces de bienes comercializables sin los cuales no se podría asegurar la existencia, sobre todo teniendo en cuenta que el uso de consumo estaba cada vez más sometido a la circulación mercantil.

Lascoumes y Hartwig resumen bien el fondo del litigio: «El Estado prusiano se hallaba en la obligación de resolver, de una vez por todas, los problemas jurídicos ligados a la contradicción entre el derecho de los poseedores de derecho y el derecho de propiedad. Esta cuestión debía desembocar en el problema del beneficio individual de un bien adquirido mediante el derecho de uso. ¿Se podía considerar la madera dis-

5. Hans Stein, «Karl Marx un der rheinische Paurperismus der Vormärz», en el *Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsverein*, 1932.

tribuida a los poseedores de derecho como propiedad de los mismos, o bien se la debía considerar como un "bien natural" que sólo puede ser usado en función de la satisfacción inmediata de necesidades elementales? Se entiende la importancia del nudo conflictivo si recordamos que la política del fisco no podía, de ninguna manera, admitir que unos simples poseedores de derecho actuasen como propietarios y se presentasen como concurrentes en un mercado monopolizado que el fisco gestionaba según el principio de la venta al mejor postor».[6] El dilema proviene precisamente del hecho de que la integración de la madera en el circuito de valorización mercantil hace inseparables su valor de uso y su valor de cambio. Lo que estaba en juego en la nueva legislación era, efectivamente, hacer valer el derecho de propiedad, distinguiendo rigurosamente los títulos de propiedad de los títulos de necesidad, es decir, una economía de intercambio de una economía de subsistencia. En consecuencia, la evolución del dispositivo de sanciones penales institucionalizaba nuevas formas de delincuencia y de criminalidad social.

El artículo publicado por Marx, entre el 25 de octubre y el 3 de noviembre, sobre los debates acerca del robo de leña formaba parte de un conjunto de cuatro artículos dedicados a los debates de la Dieta renana. Es el único, junto con el artículo ulterior sobre la situación de los viñadores del Mosela, que trata directamente de la cuestión social. En 1851, el futuro alcalde de Colonia, Hermann Becker, proyectó una edición de los artículos de Marx publicados entre 1842 y 1851. El ejemplar de la *Gaceta Renana* que contenía el artículo sobre el robo de leña, corregido por la mano de Marx con ocasión de esa edición, fue encontrado en los archivos municipales de Colonia.

6. Lascoumes y Zander, *op. cit.*, p. 104.





Para abordar «la cuestión terrena» de «la parcelación de las propiedades rurales», el autor reconoce inmediatamente que no dispone de la propuesta de ley, sino solamente de «algunos agregados apenas bosquejados» de la Dieta y de un acta incompleta de sus deliberaciones. Lo que está en juego en el debate es, efectivamente, la definición de la propiedad. El proyecto de ley se propone calificar como robo tanto la tala de ramas en «el árbol vivo» como la recolección de ramas muertas. En ambos casos estaríamos en presencia «de apropiación de leña ajena», y por consiguiente de un delito tipificable como «robo»: «Para apropiarse de leña verde hay que separarla con violencia de su conjunto orgánico. Es un abierto atentado al árbol y por lo mismo un abierto atentado al propietario del árbol. Por otra parte, si se sustrae a un tercero leña cortada, la leña cortada es un producto del propietario. Ésta es ya madera elaborada. En lugar de la relación natural con la propiedad aparece la relación artificial. Por lo tanto quien sustrae leña cortada, sustrae propiedad. En el caso de la leña suelta, en cambio, nada se separa de la propiedad. Lo ya separado de la propiedad se separa de la propiedad. El ladrón de leña dicta un juicio arbitrario contra la propiedad. El recolector de leña suelta sólo lleva a cabo un juicio que ha dictado la misma naturaleza de la propiedad, pues poseéis solamente el árbol y el árbol ya no posee esas ramas. La recolección de leña suelta y el robo de leña son por lo tanto cosas esencialmente diferentes. El objeto es diferente, la acción en referencia al objeto no es menos diferente, y la intención por lo tanto tiene que ser también diferente, pues ¿qué medida objetiva le pondríamos a la intención que no fuera el contenido y la forma de la acción? Y a pesar de esta diferencia esencial denomináis a ambos robo y los penáis como tal». Marx parece impugnar la lógica de la ley, aceptando adoptar el punto de vista del propietario, para limitar su derecho de propiedad al árbol que crece en su terri-

torio, o a la leña modificada (transformada por el trabajo) que es fruto del mismo. El recolector de ramas podría entonces oponerle un argumento fundado en la interpretación legítima de este derecho que se postula como natural: la leña muerta ya no pertenece al árbol y, como consecuencia, al propietario del árbol. De lo cual se desprende que no se puede reunir ambos actos bajo un mismo delito, sino ignorando la diferencia entre los actos a través de los cuales, únicamente, se manifiesta la intención.

Maliciosamente, Marx sugiere que tal confusión podría actuar en contra de los intereses del propietario. Esta «brutal opinión» que «mantiene una determinación común en acciones diferentes y hace abstracción de la diferencia» terminaría por negarse a sí misma: «Si toda lesión de la propiedad, sin diferencia, sin determinación más precisa, es robo, ¿no sería toda propiedad privada un robo?». La controversia se desplaza, por ende, de la cuestión de la delimitación de un derecho legítimo de propiedad a la de la legitimidad de la propiedad privada como tal, cuestión planteada dos años antes por Proudhon en su obra *¿Qué es la propiedad?*

El segundo ángulo del ataque de Marx en contra de la propuesta de ley se refiere a la relación problemática del delito con la pena: «Resulta evidente la importancia del valor para determinar la pena en las lesiones de la propiedad. Si el concepto de delito exige la pena, del mismo modo la realidad del delito exige una medida de la pena. El delito real es limitado. La pena tendrá que ser limitada para ser real, y tendrá que ser limitada de acuerdo con un principio jurídico para ser justa. De lo que se trata es de convertir la pena en consecuencia real del delito. Tiene que aparecerle al delincuente como un efecto de su propia acción, y por lo tanto como su propio hecho. El límite de la pena tiene que ser, por consiguiente, el límite de su acción. El contenido determinado que se lesiona





constituye el límite de ese determinado delito. La medida de ese contenido es pues la medida del delito. Respecto de la propiedad, esta medida es el valor. Mientras que en cualquier limitación la personalidad está siempre completa, la propiedad sólo existe dentro de un límite que no sólo es determinable sino determinado, no sólo medible sino medido. El valor es la existencia social de la propiedad, la palabra lógica con la que adquiere comprensibilidad y comunicabilidad social».[7] La justicia cuantificable se presenta como sistema de equivalencias de medidas y de proporciones cuantitativas entre los delitos y las penas. Entonces, en un atentado en contra de la propiedad, lo que se manifiesta a través de la medida de la pena es la medida social «inteligible y comunicable» de la propiedad.

Ahora bien, al entregar al guardabosque, que está «al servicio del propietario del bosque y [es] remunerado por él», la evaluación de los daños causados, garantizando «la inamovilidad del guardia denunciante», y obligando al enjuiciado a una multa o a un trabajo forzado cuyo beneficiario es el propio propietario, la propuesta de ley se muestra incapaz de «elevarse al punto de vista del Estado»: ésta se rebaja «a los medios más contrarios a la razón y al derecho». La lógica que «transforma a los servidores del propietario forestal en autoridades del Estado» y «transforma a las autoridades del Estado en servidores del propietario forestal», es decir, esta confusión entre lo público y lo privado, entre el gendarme señorial y el juez civil, perpetúa la «jurisdicción señorial» en perjuicio del Estado de Derecho racional.

7. En este texto, la noción de valor no tiene nada que ver con la teoría del valor-trabajo elaborada, mucho más tarde, a través de las distintas etapas de la «crítica de la economía política».

Esto es lo que está en juego en el debate de la Dieta sobre el robo de leña: la distinción moderna entre lo privado y lo público, y su aplicación al derecho de propiedad. La importancia cuantitativa del robo de leña, documentada por las estadísticas judiciales de la época, ilustra a la vez el vigor de las prácticas consuetudinarias del derecho de uso y la penalización creciente de esas prácticas por parte de la sociedad capitalista en formación. Este período de transición constituye, por lo tanto, un momento decisivo en la redefinición de las relaciones de propiedad. Tal como constata el historiador E. P. Thompson refiriéndose a Inglaterra en el siglo XVIII, el derecho se convirtió entonces en un instrumento privilegiado para imponer «nuevas definiciones de la propiedad» a beneficio de los propietarios «haciendo desaparecer los derechos de uso agrario no definidos, o acelerando el movimiento de los cercados».[8] Se trataba, por lo tanto, mediante la supresión del embrollo de derechos personales y colectivos ejerciéndose sobre un mismo bien, de una oposición entre dos concepciones antagónicas de la propiedad que iba a girar a favor del dominio absoluto del propietario privado: «La importancia de los litigios en el ámbito forestal da cuenta, por un lado, de la implantación de un nuevo código de definición de la propiedad y, más ampliamente, de la imposición de un sistema jurídico fundado en el individualismo (condición del intercambio generalizado) en ruptura con los principios consuetudinarios».[9]

Eso es justamente lo que señala el artículo de Marx, al recordar de qué manera la clausura de los conventos y la supresión de la asistencia otorgada por ese medio a los pobres los había arrojado «sin indemnización», y «desprovistos de un

8. E. P. Thompson, «Mode de domination et révolution en Angleterre», *Actes de la Recherche en sciences sociales*, nos 2–3, 1971.

9. Lascoumes y Zander, op. cit., p. 108.





viejo derecho», al mercado del trabajo, ya que «todos los derechos consuetudinarios de los pobres se basaban en que cierta propiedad tenía un carácter fluctuante que no hacía de ella con claridad una propiedad privada, pero tampoco con claridad una propieda pública». La supresión brutal de *formaciones híbridas y fluctuantes de la propiedad* implicaba la supresión simultánea de las obligaciones hacia los pobres de aquella «propiedad indecisa» y de los privilegios públicos. Pero el nuevo derecho, fundado en el entendimiento racional moderno, quiso soslayar que, «desde el punto de vista de un derecho estrictamente privado», se encontraba entonces frente a un doble derecho, el derecho del que posee y el derecho del que no posee. Demasiado ocupado en darle un carácter civil a la propiedad y en garantizar el derecho de los propietarios, omitió que «existen objetos de la propiedad que por su naturaleza no pueden alcanzar nunca el carácter de la propiedad privada antes determinada, y que por su esencia elemental y su existencia contingente recaen en el derecho de ocupación, es decir, en el derecho de ocupación de la clase que, precisamente por el derecho de ocupación, es excluida de toda otra propiedad, y que en la sociedad civil ocupa la misma posición que aquellos objetos en la naturaleza».

Esta invocación de un «estatuto natural» de los objetos parece referirse a la tradición de un derecho natural, y la invocación del «derecho de ocupación» al *jus nullius*, que otorga un derecho al primer ocupante sobre un bien que no es de nadie, lo que había servido para legalizar la apropiación colonial de las tierras decretadas vírgenes. Marx lleva más lejos aún la lógica del argumento: cuando la propiedad no está legitimada, como en el pensamiento de Locke, por una acción transformadora del objeto (por un trabajo), el derecho de ocupación supone un golpe de fuerza inicial (una «toma de terreno» en el caso de las conquistas coloniales). Tal derecho

es universalizable y debe beneficiar a la clase que, habiendo sido excluida de la sociedad civil, se encuentra, así como los objetos aquellos, en una suerte de estado de naturaleza precivil o prejurídico. Estas formulaciones anuncian aquellas que, de manera mucho más elaborada, encontraremos en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. La posibilidad de la emancipación alemana radicará entonces «en la formación de una clase cuyas cadenas sean radicales, de una clase de la sociedad civil burguesa que no sea una clase de la sociedad civil burguesa, de un Estado que sea la disolución de todos los estados sociales.» Es entonces cuando esta clase encontrará por fin la apelación que le corresponde: «Esta disolución de la sociedad en tanto estado particular, es el proletariado».



¿Se contenta Marx con oponer el viejo derecho consuetudinario al formalismo contractual del derecho jurídico, o bien lo utiliza simplemente para poner al desnudo las contradicciones de la nueva legislación? Sin duda le preocupa más la segunda opción. Se trata de mostrar las incoherencias que surgen de la tensión entre una sociedad civil fundada en la generalización de las relaciones contractuales y un Estado que, se supone, representa racionalmente un interés general no contractual. Estas contradicciones marcan los límites de la emancipación «meramente política» analizados un año después en *La cuestión judía*. Pero la referencia al derecho consuetudinario no asume el lugar, por lo mismo, de una simple táctica discursiva.

Bajo la influencia de la Revolución francesa, los derechos fiscales habían tenido que ceder terreno al campesinado mediante el reconocimiento de los antiguos usos en los bosques domaniales. La indeterminación de cierto tipo de propiedad, híbrida o incierta, a medio camino entre propiedad privada y propiedad común, correspondía a las formas feudales de socialización de la tierra. Los derechos de uso comunes se aplicaban principalmente a la ganadería (derecho al pasaje, de pasturaje, derecho a espigar) y a la explotación de los bosques (recolección de leña muerta). A partir del siglo XVII, los nuevos nobles se esforzaron por recortar esos derechos populares. Así, en Francia, La Gran Ordenanza de Colbert sobre Aguas y Bosques, de agosto de 1669, limitaba el derecho a espigar a cuatro meses del año, prohibiendo el pastoreo de ovinos y la colecta de leña muerta. Esas medidas provocaron movimientos de resistencia campesina que actualmente son bien conocidos por los historiadores.



Cuando el Hombre, en tanto sujeto y parte del contrato, se convierte en medida de las prácticas sociales, la propiedad se define en relación con él como propiedad privada. Así, el estatuto de la propiedad evoluciona progresivamente, en la Edad Clásica, hacia un «absolutismo de la propiedad». Ésta pasa «de un estado de carga natural al de un derecho básico»,[10] del estado de bien al de derecho subjetivo: «El absolutismo de la propiedad es, ante todo, la abolición de la relatividad de la propiedad feudal según la cual uno podía ser a la vez propietario frente a una persona y beneficiario de una carga real frente a otra, en relación con la misma tierra».[11] Este derecho subjetivo no se contenta con regular las relaciones interindividuales, sino que autoriza acciones jurídicas. La noción moderna de propiedad adopta entonces una dinámica activa de expansión de sus campos de aplicación y entra en conflicto con la concepción antigua de la propiedad en tanto modo de posesión pasiva. Así, el movimiento de los cercados (de apropiación de

10. Lascoumes y Zander, *op. cit.*, p. 242.

11. Zenati, *Essai critique sur la nature juridique de la propriété*, Lyon, documento multicopiado.

las tierras comunales por los grandes terratenientes) comenzó en Inglaterra a finales del siglo XV, pero fue en el siglo XVIII cuando recibió la unción legal. Entonces, «la propia ley se convirtió en instrumento de expoliación».[12]

Esta evolución fue acompañada de violentos conflictos sociales. Karl Polanyi subrayó «un importante hecho de solidaridad social» que retrasó cerca de cuarenta años en Inglaterra la instauración de un mercado competitivo. Este hecho es conocido, desde esa época, como «Speenhamland», nombre de la localidad de Berkshire donde los notables decidieron, en 1795, asegurar a los pobres de cada parroquia, tuvieran o no trabajo, un mínimo vital indexado sobre el precio del pan y teniendo en cuenta las cargas familiares. Sólo en 1834 este sistema, que se había expandido en el intervalo, fue reemplazado por una nueva ley sobre los pobres. Reconociendo un «derecho de vivir» la ley de Speenhamland, sostiene Polanyi, «prohíbe eficazmente, hasta su abrogación en 1834, la creación de un mercado competitivo del trabajo».[13]

La ley sobre los pobres de 1834 significaba la abolición del «derecho de vivir»: «La crueldad científica de la ley chocó hasta tal punto en el sentimiento público en los años 1830 y 1840 y las protestas de los contemporáneos fueron tan vehementes, que la posteridad se hizo una idea deformada de la situación. Es cierto: muchos de los pobres más necesitados fueron abandonados a su suerte cuando la asistencia a domicilio fue suprimida, y entre los que sufrieron más amargamente se hallaban los pobres meritorios, demasiado orgullosos para ir al asilo (*workhouses*), que se había transformado en la estancia de la ver-

12. Ernst Bloch, *Droit naturel et dignité humaine*, París, Payot, 1976. [*Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Aguilar, 1980.]
13. Karl Polanyi, *La Grande transformation*, París, Gallimard, 1972, p. 115. [*La gran tranformación*, Madrid, Endymión / Las Ediciones de la Piqueta, 1989.]





güenza. Quizá no haya habido, en toda la época moderna, un acto tan impiadoso de reforma social; pretendiendo meramente entregar un criterio del despojo auténtico, mediante la prueba de la *workhouse*, éste aplastó a multitudes de vidas [...] Sin embargo, el grueso de las protestas provenía en realidad de la brutalidad con la que se había extirpado una institución antigua y aplicado con precipitación una reforma radical. No obstante, si sólo se hubiera tenido en cuenta los ingresos en dinero, no se habría tardado en estimar que la condición del pueblo había mejorado [...] Si, con Speenhamland, se había tratado a la gente como a animales de poco valor, ahora se esperaba que cada cual cuidase de sí mismo aun teniéndolo todo en contra. Si Speenhamland representaba el envilecimiento de una miseria protegida, ahora el trabajador se encontraba sin protección en la sociedad. Si Speenhamland había abusado de los valores de la localidad, de la familia y del marco rural, ahora el hombre se hallaba aislado de su hogar y de sus padres, había sido arrancado de sus raíces y de todo medio que tuviera un sentido. En pocas palabras, Speenhamland era la podredumbre de la inmovilidad; el riesgo pasó a ser morir de frío».[14] Está claro, entonces, para Polanyi, que la evaluación de la situación social de los pobres es radicalmente diferente, según que uno la mida en términos de solvencia monetaria o de garantías de necesidades elementales. En Marx se encuentra una anotación análoga cuando distingue en la *Introducción* de 1844 a la crítica de la filosofía del derecho la pobreza que es consecuencia de las condiciones naturales (catástrofes naturales, caprichos climáticos) de «la pobreza producida artificialmente» por las relaciones sociales de explotación modernas.

Los iniciadores de la ley de Speenhamland no eran, ciertamente, meros filántropos. Si bien se esforzaban por amorti-

14. Ibíd., p. 120.

guar los efectos devastadores de la acumulación primitiva del capital, ello no les impedía preservar un *statu quo* en las relaciones sociales y familiares. Pero probablemente entraba también, en su visión del mundo, una mezcla de consideraciones religiosas y de tradiciones ligadas a lo que el historiador E. P. Thompson ha definido, en referencia a las revueltas de subsistencia en Europa, como una «economía moral» o popular, es decir, una «economía sometida al derecho natural a la existencia». Ese derecho natural inspiró, en la Constitución francesa del Año II (1793), la subordinación del derecho de propiedad al derecho de existencia.

En casi todos los movimientos populares del siglo XVIII se manifiesta, según Thompson, cierta idea de la legitimidad fundada en la certidumbre de defender derechos y costumbres tradicionales. En nombre de esa «economía política popular» Robespierre respondía, en un discurso del 10 de mayo de 1793, a los argumentos de los economistas liberales. Esta «economía política popular es la expresión de un liberalismo político de derecho natural universal, centrado en la libertad a la cual el derecho a la vida y a los medios de existencia está indisolublemente ligado».[15] Ésa es, según concluyen Florence Gauthier y Guy–Robert Ikni, la contradicción que estalló «en el seno del derecho natural» entre la libertad económica y la libertad política, «entre el derecho natural de propiedad de bienes materiales, derecho particular, y el derecho natural universal a la vida y a la libertad, que condujo a los propietarios a renunciar al humanismo de la Ilustración y a rechazar el derecho universal».[16]

15. Florence Gauthier, «De Mably à Robespierre», en *La Guerre du blé au XVIII e siècle*, París, Éditions de la Passion, 1988. En este mismo libro se encontrará el importante artículo de E. P. Thompson sobre «L'économie morale de la foule dans l'Angleterre du XVIIIe siècle».
16. Ibíd., p. 19.





Marx se basa en el derecho consuetudinario para criticar el endurecimiento del derecho de apropiación privada y las exclusiones (y restricciones de derechos populares) que son su corolario obligado. Lo cual no significa que se deje engañar por las ambigüedades de la costumbre y de la tradición. Sabe, en efecto, que la costumbre es un título amplio, muy capaz de cubrir intereses opuestos. Así, «las supuestas costumbres de los privilegiados» son solamente «costumbres contrarias al derecho», cuyo origen se remonta a épocas en las que la historia de la humanidad no era más que una parte de la historia natural. El feudalismo es aún ese «reino animal del espíritu» y los privilegios consuetudinarios son la expresión de una desigualdad animal fijada por leyes: «Si los privilegiados por el derecho escrito apelan a sus derechos consuetudinarios, en lugar del contenido humano exigen la imagen animal del derecho, que ahora se ha transformado en una mera máscara animal».

El planteamiento de Marx no tiene que ver, por tanto, con la nostalgia de los usos y costumbres de antaño. En un artículo del 12 de agosto de 1842 acaba, por el contrario, de «liquidar» «el manifiesto filosófico de la escuela del derecho histórico» que él caracteriza en términos de «teoría alemana del Antiguo Régimen francés». En el caso del robo de leña, Marx trata de hacer emerger el significado social que adquiere la deslegitimación, en nombre de los principios constitucionales, de la costumbre en tanto fuente contradictoria del derecho. Y justamente en contra de la monopolización estatal de la producción del derecho protesta también la Escuela histórica de Hugo, de Grimm, de Savigny y de Beseler, en nombre de una continuidad de reglamentaciones consuetudinarias ancladas en una historia nacional específica.

La postura de Marx es de otro tipo. Él trata de buscar, detrás del ecumenismo de la costumbre, el conflicto entre dos

derechos antagónicos: «Si estos derechos consuetudinarios nobiliarios son costumbres contrarias al concepto de derecho racional, los derechos consuetudinarios de los pobres son derechos contra la costumbre del derecho positivo». Y esos derechos consuetudinarios de la pobreza, y no los privilegios consuetudinarios, son los que resultan atacados con parcialidad por «las legislaciones iluministas». A través de las costumbres, «la clase pobre» sabía tomar, «con seguro instinto la parte más indecisa de la propiedad», para satisfacer sus necesidades naturales. Ésta consideraba «las limosnas de la naturaleza» como su propiedad legítima: «En la recolección, la clase elemental de la sociedad humana se enfrenta, ordenándolos, a los productos del poder natural elemental. Algo similar ocurre con los productos que crecen salvajes formando un accidente puramente casual de la propiedad y que por su poca importancia no se constituyen en objeto de la actividad del auténtico propietario; algo similar ocurre con la rebusca, el espigueo y derechos consuetudinarios de ese tipo». A menudo presentada erróneamente como fuente natural del derecho, la costumbre es, por el contrario, una construcción social contradictoria, de tal modo que no es un pleonasmo hablar de «costumbre popular», en oposición a la costumbre de los privilegios. El derecho reputado consuetudinario traduce también relaciones de fuerza.

En este sentido, el derecho consuetudinario de los pobres puede ser contrapuesto a la igualdad formal de las partes de un contrato engañoso, sacrificada en nombre de un derecho que disimula, detrás de su universalidad proclamada, el interés particular de una clase dominante: «Nosotros, en cambio, hombres poco prácticos, reclamamos para la multitud políticamente pobre y socialmente desposeída aquello que la servidumbre erudita y dócil de los llamados "históricos" ha descubierto a modo de piedra filosofal para transformar en oro





jurídico toda pretensión ilícita. Reivindicamos para la pobreza el derecho consuetudinario, un derecho consuetudinario que no es local sino que pertenece a los pobres de todos los países. Vamos aún más lejos y afirmamos que el derecho consuetudinario, por su naturaleza, sólo puede ser el derecho de esta masa inferior, desposeída y elemental».[17]

Entre dos derechos consuetudinarios contrarios, es la fuerza la que dictamina: «Entre dos derechos iguales –escribirá Marx posteriormente en *El capital*–, la fuerza es la que decide». Se puede seguir, a través de la historia, el hilo rojo que vincula el antiguo derecho consuetudinario a la «economía moral» de los pobres, a los derechos a la vida, a la existencia, al trabajo, a los ingresos, a la vivienda, derechos oponibles a los de la propiedad privada. Durante el invierno del Año II, la lucha de clases había conducido esta oposición a un punto de ruptura.[18] Algunas décadas más tarde, Hegel reconocía todavía, en sus *Principios de la filosofía del derecho*, la primacía del «derecho de emergencia» sobre el derecho de propiedad: «En un peligro extremo y en el conflicto con la propiedad jurídica de otro, la vida tiene un derecho de emergencia (no como concesión, sino como derecho), pues por un lado está la lesión infinita de la existencia y por lo tanto la total falta de derecho, mientras que por el otro sólo la lesión de una existencia singular limitada de

17. K. Marx, artículo del 25 de octubre de 1842 sobre los debates acerca del robo de leña. Escribe más adelante en un artículo del 27 de octubre: «En estas costumbres de la clase pobre vive pues un sentido jurídico instintivo, su raíz es positiva y legítima y la forma del derecho consuetudinario es tanto más adecuada cuanto la existencia de la propia clase pobre es hasta ahora una mera costumbre de la sociedad civil que no ha encontrado aún un lugar adecuado dentro de la estructuración consciente del Estado».

18. Véase Daniel Guérin, *La lutte des classes sous la première République*, París, Gallimard.

la libertad [...] Del derecho de emergencia se desprende el beneficio de inmunidad por el cual se le dejan al deudor instrumentos de trabajo, ropas y en general la porción de su fortuna que, aun siendo propiedad del acreedor, se considera necesaria para su manutención, de acuerdo con su posición social. Las situaciones de miseria y emergencia revelan la finitud y por lo tanto la contingencia del derecho y del bienestar».[19] El derecho de emergencia no es, sostiene Hegel, una «concesión», una forma pública y compasiva de la caridad, sino realmente un derecho oponible al derecho de propiedad en situaciones de emergencia social.

Al tomar la defensa del corresponsal del Mosela de la *Gaceta Renana*, en contra de los ataques del presidente de la Dieta von Schaper, Marx reincorpora el término de «emergencia». En su artículo del 15 de enero de 1843, justifica el estilo rugoso de aquel que «percibe directamente y con frecuencia en la población que le rodea la voz brutal de la miseria». Entonces, es «un deber político» sostener públicamente «ese lenguaje de la miseria».

En los artículos sobre el robo de leña y sobre la situación de los viñadores del Mosela, la cuestión de la propiedad permite, ante todo, revelar las contradicciones que existen en la relación entre sociedad civil y Estado. Pero Marx las encara todavía desde un punto de vista racionalista liberal. Su superación será el resultado de la evolución de los años 1843-1844, de los manuscritos de Kreuznach sobre la filosofía hegeliana del derecho, de la crítica de los derechos del hombre y de la emancipación política en *La cuestión judía*, el paso hacia la crítica de la economía política en los *Manuscritos parisinos de 1844*. A través de la cuestión del derecho, y todavía en los términos hegelianos, el artículo del otoño de 1842 subraya las incoherencias del Estado moderno, que reduce sus pretensiones a una racionalidad universal: «Pero si aquí se muestra claramente que el interés privado quiere y tiene que degradar el Estado a medio del interés privado, ¿cómo no habría de seguirse que una representación de los intereses privados de los estamentos quiera y tenga que degradar el Estado a los pensamientos del interés privado? Todo Estado moderno, por poco que corresponda a su concepto, se verá obligado a exclamar, ante el primer intento práctico de un poder legislativo de este tipo: "Tus caminos no son mis caminos, tus pensamientos no son mis pensamientos"».

Esta refutación práctica de las pretensiones del Estado moderno se verifica en la inversión de la relación que se supone debe mantener con la sociedad civil. A través de una legislación como la del robo de leña, las autoridades públicas se ponen al servicio del interés privado en vez de encarnar, frente a él, el interés general. Reduciéndose a sí mismo a la suma sin síntesis de las relaciones contractuales establecidas en la sociedad civil, el Estado contradice la racionalidad superior que le otorgaba Hegel: «Pero el Estado no es en absoluto un contrato (véase § 75), ni su esencia sustancial es, de un modo incondicionado, la protección y la seguridad de la vida y de la propiedad de los individuos singulares. Él mismo es, por el contrario, lo más elevado, y reivindica para sí aquella vida y propiedad y exige su sacrificio».[20] Esta reducción del Estado a

19. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975, traducción de Juan Luis Vermal, § 127 y § 128. Se encuentra un indicio de este derecho de emergencia hasta en el derecho francés contemporáneo bajo el nombre de «derecho de necesidad» (*droit de nécessité*).

20. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, § 100. Este párrafo hace referencia explícita a un texto anterior de los *Principios* (§ 75): «Del mismo modo, la naturaleza del Estado tampoco radica en una relación contractual,

una suma de relaciones intercontractuales privadas se manifiesta, según Marx, de manera patente en el sistema de sanciones infligidas por la ley a los «culpables» de delitos forestales. Al imponer el pago de una multa al propietario o, en su defecto, la realización de trabajos forzados a su servicio, la pena pública se transforma en compensación privada: «¿Puede el propietario forestal asegurar su leña mejor que como ha ocurrido aquí, donde el delito se ha transformado en una renta? Como un hábil general, transforma el ataque de que es objeto en ocasión infalible de una ganancia triunfal». En el ejercicio de su función de otorgar regalías, el Estado actúa entonces como vulgar prestador de seguros para propietarios: «La pena en cuanto tal, la restauración del derecho, que debe diferenciarse de la restitución del valor y la indemnización, se convierte de una pena pública en una compensación privada, las multas no fluyen a la caja del Estado sino a la caja privada del propietario forestal [...] La leña posee la notable propiedad, apenas se la roba, de otorgar a su propietario la calidad de Estado que antes no tenía [...] El ladrón ha sustraído leña al propietario del bosque, pero éste ha utilizado al ladrón para sustraer al Estado mismo».

se lo considere como un contrato de todos con todos o de todos con el príncipe o el gobierno. La intromisión de estas relaciones y en general de las relaciones de la propiedad privada en las cuestiones del Estado ha provocado las mayores confusiones en el derecho público y en la realidad. Así como en épocas pasadas los derechos y deberes del Estado fueron considerados como propiedad privada de individuos particulares y reivindicados frente al derecho del príncipe y el Estado, así, en una época más reciente, se consideró que los derechos del príncipe y del Estado eran objeto de contrato y estaban fundados en él, que eran una mera comunidad de voluntades surgida del arbitrio de quienes están unidos en un Estado. Ambos puntos de vista son muy diferentes, pero tienen un aspecto en común: que trasladan la determinación de la propiedad privada a una esfera totalmente diferente y de una naturaleza más elevada».





El asunto del robo de leña ofrece la oportunidad a Marx de sacar conclusiones generales en cuanto a la realidad del Estado y de sus funciones en relación con la sociedad civil. La Dieta renana no renunció a su misión de interés general. Supo, al contrario, cumplir «perfectamente su misión». «Ha defendido un determinado interés especial –para lo cual había sido convocada– y lo ha tratado como su objetivo final. Que al hacer esto haya pisoteado al derecho es una simple consecuencia de su tarea, pues el interés es por su propia naturaleza ciego, desmedido, unilateral, en una palabra, sin ley.» Si bien afirma haber seguido «con disgusto» esos «debates aburridos e insípidos», sin embargo Marx no se arrepiente del tiempo que les dedicó. Valía la pena, ya que se trató de descubrir y de mostrar por intermedio de ese ejemplo «qué cabe esperar de una asamblea estamentaria (*stände*) de intereses particulares, en caso de que se la llamara seriamente a legislar». Por eso defenderá apasionadamente, en contra de este tipo de asamblea corporativa, el sufragio universal, corriendo el riesgo de subestimar el hecho de que un sufragio como ése también puede desembocar, indirectamente, en «una asamblea de intereses particulares».

En estos textos de 1842-1843, frente a las mistificaciones de un Estado falsamente universal y racional, Marx, como buen racionalista liberal, atribuye a la sociedad civil un papel mayor, particularmente por intermedio de la libertad de la prensa y de la constitución de un espacio público que permita la confrontación de intereses sociales opuestos. Más tarde, este tema volverá transformado, bajo la perspectiva de la «crisis del Estado», no por disolución del Estado y del derecho en la «sociedad civil burguesa», o por desaparición de la política en beneficio de la administración de las cosas, sino por superación efectiva de la gran escisión moderna entre sociedad civil y Estado, economía y política, privado y público, derechos del

hombre y derechos del ciudadano, revolución política y revolución social.

Hoy la lectura de los artículos de Marx en la *Gaceta Renana* adquiere una extraña actualidad en el contexto de la globalización mercantil y de la privatización generalizada del mundo: privatización no sólo de las empresas de Estado, sino también de los servicios, de la educación, de la información, del saber y de la violencia, o sea, del espacio público en su conjunto. Al respecto, James Boyle estableció un paralelismo entre los «cercados» de la acumulación primitiva y los «nuevos cercados» de los bienes intelectuales.[21] Así como el acaparamiento privatizador de tierras fue defendido en su tiempo en nombre de un crecimiento de la productividad agraria que supuestamente iba a terminar con las hambrunas y la escasez –aunque fuera al precio de una terrible miseria urbana–, hoy estaríamos asistiendo a una «nueva ola de cercados», ahora justificados por la carrera hacia la innovación o por las urgencias de la alimentación mundial. Entre los dos movimientos existen, sin embargo, diferencias importantes: mientras que el uso de la tierra es mutuamente exclusivo (lo que uno se ha apropiado, no podrá ser usado por otro), el de los conocimientos y saberes, frenéticamente patentados, «no tiene rival»: el bien no se extingue con el uso de una secuencia genética, de un programa informático o de una imagen digitalizada. Por eso mismo el coste de la reproducción no ha dejado de bajar, desde el monje copista hasta el correo electrónico, pasando por la impresión tradicional o la fotocopia. Y es también por eso que hoy día la apropiación privada invoca más bien, como justificación, la estimulación de la investigación que el uso del producto.

21. James Boyle, «The Second Enclosure Movement and the Construction of the Public Domain», <http://james–boyle.com: «Cuando un nuevo derecho de propiedad se establece sobre un bien informacional, sea cual sea, la única manera de asegurar eficazmente su atribución es entregar al beneficiario de dicho derecho un control creciente sobre el consumidor o el usuario privado mediante un sistema de precios discriminatorios». Sobre estas cuestiones véase la revista *Contretemps*, n° 5 (septiembre de 2002), «Propriétés et Pouvoirs».





Las controversias sobre las múltiples formas de patentes (entre las que se encuentra el secuenciamiento del genoma) plantean el problema de la distinción entre descubrimiento e invención y el de su interpretación jurídica. ¿Es posible privatizar una idea, teniendo en cuenta que en el fondo un programa informático no es más que un elemento de la lógica aplicada, es decir, una parcela de trabajo intelectual muerto acumulado? Según esta lógica de apropiación privatizadora, ¿nos atreveríamos a patentar incluso las matemáticas para someterlas al derecho de propiedad? La socialización del trabajo intelectual comienza desde la práctica del lenguaje, el cual constituye, indiscutiblemente y hasta que se demuestre lo contrario, un bien común de la humanidad no privatizable. Lo cual no impide que los actuales conflictos en torno al derecho de propiedad intelectual tiendan a sacudir el derecho liberal clásico y su legitimación de la propiedad por el trabajo. Nacen así oscuras pugnas jurídicas sobre la explotación del genoma, el *copyleft*, o el Digital Millenium Act de 1998, que otorga a los editores un poder legal absoluto sobre todo lo que podría llegar a hacer un lector con un libro electrónico. Estos rompecabezas filosófico-jurídicos son fruto de las contradicciones, cada vez más explosivas, entre la socialización del trabajo intelectual y la apropiación privada de ideas, por una parte; entre el trabajo abstracto, cuyo sostén es la medida mercantil, y el trabajo concreto difícilmente cuantificable que desempeña un rol creciente en el proceso de trabajo complejo, por otra parte. El resultado de estas contradicciones es una desregulación gene-

ralizada de la ley del valor en tanto medida miserable de la riqueza social.

En sus últimos libros, David Harvey insiste más generalmente en la globalización como nueva fase «de acumulación por desposesión». Con esto se refiere a la evolución o a la retoma de prácticas calificadas por Marx como «primitivas» u «originarias», características de los inicios del capitalismo. Éstas incluyen la mercantilización y la privatización de la tierra (tal como se produce aún hoy día en México o en la India); la supresión de diferentes formas de derechos consuetudinarios comunales a beneficio de derechos exclusivos de propiedad privada; la mercantilización de la fuerza de trabajo; la apropiación imperial o neocolonial de recursos naturales; la monetarización de los intercambios de bienes de uso y la utilización del endeudamiento para generar nuevas formas de dependencia y dominación. «La supresión de derechos comunes conquistados a lo largo de años de tenares luchas (tales como la protección social, la salud pública o las jubilaciones) y su retorno al dominio privado ha constituido una de las formas políticas más agresivas de desposesión llevadas a cabo en nombre de la ortodoxia neoliberal.»[22]

Esta «acumulación por desposesión» es, según Harvey, una condición necesaria para la supervivencia del capitalismo. Más allá de la apropiación de las materias primas, de los recursos energéticos y de la mano de obra barata, incluye la apropiación, a través del turismo, de la historia cultural bajo una forma mercantil o incluso a través del saqueo de patrimonios culturales. La desposesión se realiza, en efecto, por distintos medios, que van desde la coerción externa a la canibalización por la lógica mercantil de formas de actividad y de producción

22. David Harvey, *Spaces of Global Capitalism*, Londres, Verso, 2006, p. 45. [*Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*, Madrid, Akal, 2007.]





que se le escapaban hasta ahora (trabajo doméstico, servicios prestados a las personas, producción alimenticia). Por supuesto, esta nueva ofensiva de la acumulación neoliberal pasa por la destrucción de derechos sociales y por la criminalización de las resistencias populares y de los movimientos sociales (ahora bajo pretexto de legislaciones «antiterroristas»). Vemos así cómo se instala todo un espectro de disposiciones que configuran una suerte de nueva ley sobre los pobres que busca reforzar su control social e imponer, mediante la precariedad generalizada, una nueva disciplina del trabajo flexible.

Bajo estas condiciones, estamos en presencia de nuevas formas de resistencia de los «sin» (sin papeles, sin domicilio, sin techo, sin empleo, sin derechos) en nombre de la defensa de los servicios públicos, de la soberanía energética y alimenticia de países sometidos al saqueo imperialista, de bienes comunes (agua, tierra, aire, mundo viviente) codiciados por las empresas caníbales o por las firmas farmacéuticas, al acecho de nuevas moléculas patentables, o simplemente en nombre del derecho a tener derechos. Las reivindicaciones de reconocimiento de las lenguas y de las culturas indígenas (en México, Venezuela, Ecuador y Bolivia, pero también en África o en Asia) en contra de una globalización uniformadora, toman plenamente lugar en el marco de esas resistencias a la desposesión. Si a menudo esas luchas se llevan a cabo en nombre de la defensa de los «usos y costumbres», o de las tradiciones, es importante retomar al respecto la postura de Marx y distinguir los antagonismos que, latentes, dormitan detrás de esas costumbres aparentemente consensuales.

Los artículos de 1842 y de 1843 sobre el robo de leña y sobre la situación de los viñadores del Mosela se pueden considerar como el punto de partida, en la obra de Marx, de una crítica radical de la propiedad privada de los medios de producción y

de cambio. Cinco años más tarde, en el *Manifiesto del Partido Comunista,* hará de esta cuestión la piedra de toque del incipiente movimiento comunista: «Los comunistas pueden resumir su teoría en esta fórmula: abolición de la propiedad privada». Por eso, en «todos los movimientos» ellos «ponen en relieve la cuestión de la propiedad, sea cual sea el nivel de evolución que ésta haya podido alcanzar, como la cuestión fundamental del movimiento». En lo que se refiere a los diez puntos programáticos generales con que concluye el primer capítulo del *Manifiesto,* siete se refieren muy directamente a las formas de la propiedad: 1) expropiación de la propiedad territorial y empleo de la renta de la tierra para los gastos del Estado; 2) fuerte impuesto progresivo; 3) abolición del derecho de herencia; 4) confiscación de la propiedad de todos los emigrados y sediciosos; 6) centralización en manos del Estado de los medios de transportes, y 7) multiplicación de las empresas fabriles pertenecientes al Estado y de los instrumentos de producción y roturación de los terrenos incultos.

Todas estas medidas significarían una primacía de «la economía moral» más allá de la competencia de todos contra todos, de la solidaridad sobre el cálculo egoísta, del derecho consuetudinario de los pobres sobre los privilegios de los que poseen, del interés público sobre la codicia privada. No se trata, por lo mismo, de abolir toda forma de propiedad, sino «la actual propiedad privada, la propiedad burguesa»; dicho de otra forma, «del modo de apropiación» fundado en la explotación del trabajo ajeno. Usando una formula de apariencia enigmática, *El capital* opondrá, así, la propiedad individual a la propiedad privada: «El modo capitalista de producción y de apropiación, y por tanto la propiedad privada capitalista, es la primera negación de la propiedad privada individual, fundada en el trabajo propio. La negación de la producción capitalista se produce por sí misma, con la necesidad de un proceso natural. Es decir, es la negación de la negación. Ésta restaura la propiedad individual, pero basándose en la conquista alcanzada por la era capitalista: la cooperación de trabajadores libres y su propiedad colectiva sobre la tierra y sobre los medios de producción producidos por el trabajo mismo».





DANIEL BENSAÏD